

Jan P. Hudzik

Tadeusz Buksiński, Moderność, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2001, s. 504.

Przedstawienie i (możliwie) mądre odniesienie się do książki Tadeusza Buksińskiego zatytułowanej *Moderność*, w ciasnych granicach recenzji jest sprawą niełatwą, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że mamy tu do czynienia z pięćsetstronicowym dziełem, mówiącym o nowoczesności w sposób całościowy, a więc o gospodarce, kulturze, społeczeństwie, moralności i filozofii tej epoki. W literaturze polskiej takie ujęcie tematu nie miało jeszcze miejsca.

Ale, po drugie, istnieje jeszcze jedna przyczyna, utrudniająca jego „obiektywną” percepcję i ocenę. Autor formułuje w nim mianowicie tezy obrazoburcze wobec huraoptymizmu właściwego oficjalnej propagandzie III RP, od początku swego istnienia wiążącej wizję modernizacji kraju z perspektywą integracji z Unią Europejską. Problem jednak nie w tym, że Buksiński idzie na przekór dominującej w Polsce politycznej i intelektualnej orientacji, lecz w tym, że świadomie naraża się na skojarzenie go z tzw. eurokrytykami, którzy lokują się u nas na ogół tylko na prawej stronie sceny politycznej. Formułowana stamtąd bezpardonowa krytyka Europy i eurocentrycznie zorientowanej polityki zagranicznej najczęściej posiłkuje się nacjonalistyczną ideologią. Znani nam więc dotychczas krytycy modernizacji państwa w stylu zachodnim odwołują się do wartości i prawd *fundamentalnych*, dzięki czemu programowo nie są oni otwarci na żaden dialog, nie tylko polityczny, ale także – tym bardziej – akademicki. Nie doczekaliśmy się dlatego, jak dotąd, poważnej, krytycznej, wolnej od ideologii refleksji nad modernizacją. Buksiński zmienia ten stan rzeczy: wprowadza nową jakość do toczącej się u nas najbardziej aktualnej i gorącej publicznej debaty. Niektóre jego opinie mogą wzbudzać sprzeciw, czasem nawet irytować, ale za każdym razem budzą szacunek, bo są mocno uargumentowane, zarówno od strony filozoficznej, jak i faktograficznej. Autor *Moderności* znakomicie porusza się po obszarach filozofii (filozofii społecznej, filozofii polityki, moralności) i metodologii nauk humanistycznych.

Po tych wstępnych uwagach przystąpmy do omówienia książki, zaczynając rzecz jasna od jej zaskakującego tytułu. Środowisko szkoły poznańskiej dotychczas przyzwyczaiło nas do terminu „moderna” jako odpowied-

nika niemieckiego *Modernität* i angielskiego *modernity*, służącego na oznaczenie charakterystyki kultury – sztuki, filozofii, moralności – towarzyszącej procesom modernizacyjnym. Zastosowany przez Buksińskiego neologizm „moderność” ma być pojęciem szerszym od pojęć „modernizacji” i „moderny”, ma oznaczać – jak wyjaśnia Autor – „w pierwszej kolejności, epokę nowożytną, rozpatrywaną pod kątem tworzenia się nowych typów zjawisk, struktur i procesów; w drugiej – pewne cechy, charakterystyki, struktury, rodzaje zjawisk, uznane właśnie za typowe dla społeczeństw moderności. One mogą występować również poza epoką nowożytną, rozumianą kalendarzowo, oraz poza Zachodem. Model moderności posiada więc uniwersalny charakter, ma pewne własności swoiste dla teorii naukowych. Moderność jest rozumiana również jako pewien program normatywny: zbiór dążeń, zadań, norm, wartości, kryteriów ocen” (s. 136).

Samo to wyjaśnienie nie rozwiewa wątpliwości, czy aby nie mamy tu do czynienia z mnożeniem bytów. Lektura rozprawy uspokaja jednak, potwierdza, że „moderność” rzeczywiście jest na tyle eksplikacyjnie i heurystycznie efektywnym terminem, iż warto go stawiać obok „moderny”, „modernizmu” i „nowoczesności”. Okazuje się zasadny zarówno w odniesieniu do samego przedmiotu badań, jak i do zastanych, teoretycznych jego ujęć. Co do przedmiotu Autor już w pierwszym zdaniu wyjaśnia, że książka „powstała z potrzeby zrozumienia zjawisk i procesów, które zachodzą obecnie w Polsce oraz w innych krajach Europy Środkowo-wschodniej”. To zrozumienie może zaś dokonać się tylko na tle całości zjawiska, a więc w kontekście procesów modernizacyjnych, które zachodziły i zachodzą zarówno na zachodzie, jak i na wschodzie Europy – w ZSRR i Rosji. Co do teorii, to Buksiński od początku stawia sprawę jasno: „Cała praca ma charakter polemiczny wobec klasycznych ujęć modernizacji i moderny. Wykazuje względność procesów uniwersalizacji, racjonalizacji, detradycjonalizacji, dyferencjacji” (s. 16). Między praktycznym a teoretycznym nastawieniem omawianej pracy proporcje zdecydowanie przechylają się na rzecz tego pierwszego aspektu: chodzi w niej „o problemy praktyczne, konkretne, a nie o spory teoretyczne” (ibid.).

Taki rozkład akcentów determinuje charakter i strukturę całej pracy. Buksiński zaczyna więc od prezentacji materiału faktograficznego, ilustrującego problemy i procesy modernizacji – transformacji ustrojowej – i moderny głównie w III RP. Czyni to „w sposób przystępny, używając języka prostego” (s. 16) w części pierwszej, wymownie zatytułowanej *Liberalizacja jako proces demoralizacji w krajach postkomunistycznych*. W narracji, przybierającej momentami styl publicystyczny, Autor z demaskatorską pasją ujawnia obcość, szkodliwość czy wręcz wrogość zachodnich wzorów systemu liberalnego dla dokonujących się u nas zmian społeczno-ustrojowych, dla mentalności i w ogóle dla całej formacji duchowej społeczeństwa wychodzącego z systemu realnego socjalizmu. Żeby

nie było wątpliwości – Buksiński jest pewien tego, iż wartości i normy systemu liberalnego są bardziej moralne od wartości i norm systemu komunistycznego, wskazuje jednak na ich dwuznaczny status. Wolność, równość legalistyczna, dobrobyt mają w praktyce – powiada – „ograniczony, partykularny charakter” (s. 41).

Buksiński jest zdeklarowanym antyliberałem. Powtarza klasyczną argumentację, wedle której „liberalny system do swojego funkcjonowania potrzebuje jednostek zdemoralizowanych, w sensie – obojętnych na dobro wspólne, egoistów interesownych bez zasad” (s. 480). Ten znany zarzut, wzmocniony dodatkowo diagnozą zwyrodniałej liberalizacji na modłę wschodnioeuropejską, pozwala Autorowi twierdzić, że kapitalizm i liberalizm wygrywają u nas z demokracją, że niszczą to, co nazywa on moralnością „porządnego człowieka” (zob. s. 25): deprecjonują tradycyjne postawy i cnoty o rodowodzie chrześcijańskim; powodują zubożenie moralne; upodmiotowiają tylko część społeczeństwa, wypierając całą resztę poza system. Ta reszta to ci wszyscy, którzy trzymają się tradycyjnych wartości, słabsi i niedostosowani. Demokracja ma u nas charakter jedynie symboliczny – państwo jest w rękach partyjnych elit. Spostrzeżenia Buksińskiego na temat polityczno-gospodarczej sytuacji postkomunistycznego państwa odpowiadają w ogólnych zarysach naszej potocznej wiedzy, czerpanej z doświadczenia oraz z mediów: widzimy rozpad autorytetu państwa, partyjniactwo i skorumpowanie jego urzędników, umywających ręce od odpowiedzialności, „prywatyzujących” społeczeństwo poprzez komercjalizowanie całych sfer władzy. Dotyczy to szczególnie polityki społecznej, ubezpieczeń, funduszy publicznych, którymi zaczynają rządzić mechanizmy rynkowe, pozbawione jakiegokolwiek kontroli politycznej. Stają się one nie tylko odpaństwowione, ale także odspołecznione (nasuwają się tu podobieństwa z diagnozami J. Staniszkis, zob. jej *Postkomunizm*). Negatywna ocena moralnego stanu państwa postkomunistycznego jest bezpardonowa, wypowiedziana językiem pozbawionym eufemizmów, przerażająca niemal swoją pesymistyczną (realistyczną?) wymową (np. przy okazji analizy kodeksu karnego z 1997 r.).

W końcowej partii pierwszej części (rozdz. 5, pt. *Detradycjonalizacja*) kumulują się jednak u czytelnika pewne wątpliwości wobec antyliberalnej postawy Autora. Kreuje się on tu na obrońcę wspólnotowych więzi, kolektywnej, substancjalnej tożsamości zbiorowej, opartej na tradycyjnej, obyczajowo-religijnej moralności. Zarzuca treściowe ubóstwo tożsamości liberalno-demokratycznego (określonej jako „hipotetyczna”) społeczeństwa zachodniego. Argumentacja momentami zaczyna niebezpiecznie przypominać klasyczną wykładnię organicystycznej koncepcji państwa. Posłuchajmy:

„Przemiany tożsamości pokazują, że cechą charakterystyczną okresu postkomunistycznego jest osłabienie tożsamości wspólnotowej. Jednost-

ki przestają czuć solidarność ze współplemieńcami. Stosunki wzajemnego zrozumienia i konsensusu zastępowane są przez stosunki interesowne. [...] etyczność rozumiana jako sfera norm wspólnotowych, obyczajów zwyczajów i praktyk została pozbawiona siły normatywnej. Jednostki, będąc w niej, przestały czuć się u siebie. Tym samym pozbawiły same siebie *naturalnego, trwałego środowiska duchowego*" (s. 121, podkr. moje). Dzisiejsza próba zastąpienia wspólnotowego życia formami organizacji społeczeństwa obywatelskiego wydaje się w rezultacie Buksińskiemu chybiona: „Wszystkie te ugrupowania – pisze – mają charakter dowolny, skupiają ludzi o podobnych zainteresowaniach [...] Stanowią pewne uzupełnienie wspólnot, ale nie mogą ich zastąpić. Nie angażują *całych osobowości* [...]” (s. 126, podkr. moje).

Tego typu wypowiedzi mogą budzić niepokój. Dlaczego – wolno pytać – wspólnota ma być *naturalna* i jako taka wykluczać wybór, momenty dystansu, świadomego odniesienia, które pozwolą mi na zrozumienie nie tylko siebie, ale także i innych oraz na szacunek dla ich inności? Dlaczego fakt posiadania dziedzictwa ma wystarczać? Dlaczego wspólnota ma oznaczać angażowanie *całej* osobowości? Totalność zaangażowania idzie przecież w parze z nietolerancją, sprawdza się we wspólnotach zamkniętych, ideologiach nacjonalistycznych i systemach totalitarnych. Zdaje się, że zacytowane powyżej twierdzenia można u Buksińskiego potraktować raczej jako pewne skróty myślowe, skutki uboczne przyjętej, wspomnianej na wstępie, strategii przystępnego, prostego opisu rzeczywistości. Nie tylko że nie wynikają one logicznie z wcześniejszych opisów i uogólnień (mielibyśmy tu do czynienia z błędnym rozumowaniem: z prawdziwych przesłanek fałszywe wnioski) na temat stanu postkomunistycznego państwa i społeczeństwa, ale także zdecydowanie nie pasują do metodologicznie i merytorycznie wyrafinowanego stylu analiz, jaki Buksiński prezentuje w następnych częściach swojej książki.

Część druga nosi tytuł *Przemiany moderności na Zachodzie*. Zmienia się tu nie tylko przedmiot, ale także styl analizy. Refleksji metodologicznej poświęcone są dwa pierwsze paragrafy, potem następuje opis czterech etapów (postaci) moderności, skoncentrowany na przemianach istotnych jej składników, takich jak: gospodarka, polityka, społeczeństwo, kultura, narodowość, religia i moralność. Trzy ostatnie wydają się Autorowi najważniejsze, chociaż wie, że ich badanie jest zadaniem szczególnie trudnym, ponieważ – jak tłumaczy – „najrzadziej są poddawane refleksji w literaturze przedmiotu (z wyjątkiem dyskusji nad tezą Webera o roli etyki protestanckiej)”. Poza tym poddają się one z trudem analizie, z uwagi na brak „wystarczających źródeł historycznych, a interpretacja danych wywołuje kontrowersje” (s. 151). Buksiński nie zamierza tworzyć i nie tworzy teoretycznych modeli moderności – twierdzi, że nie ma jednego wzorca normatywnego ani jednego modelu jej rozwoju. Zależy mu na skon-

struowaniu jej modeli historycznych, czyli opisów podstawowych postaci i procesów moderności, „nasyconych generalizacjami historycznymi średniego zasięgu” (s. 16). Takie badania falsyfikują dotychczasowe socjologiczne i filozoficzne teorie (rozwoju) nowoczesności, ujawniając ich uproszczenia. W ich centrum znajdują się kulturowe uwarunkowania procesów modernizacyjnych, pojęte szerzej niż tylko Weberowski „duch kapitalizmu”. Nie tylko ten jeden typ duchowości sprzyja – według Autora – modernizacji, przyznaje on przy tym, że właściwie nie sposób precyzyjnie ustalić zespół uniwersalnych warunków do przeprowadzenia modernizacji we wszystkich sytuacjach. W budowaniu modeli historycznych korzysta z sformułowanej przez Manheima zasady *równoczesności tego co nierównoczesne*, tzn. uznaje możliwość istnienia w tym samym czasie astronomicznym wielu różnych konfiguracji i dopasowań struktur z różnych epok (postaci) (s. 149). Przyjmuje Anglię za modelowy przykład zmian strukturalnych różnych dziedzin życia społecznego, ilustrujący dzieje moderności w Europie. Przykład Anglii nie służy mu jednak do wartościowania; nie ma znaczenia normatywnego, lecz jedynie techniczne, metodyczne, heurystyczne: służy do opisu, porównań i wyjaśniania zjawisk zachodzących w Europie i na świecie w czasach nowożytnych. Wyróżnia w tym kontekście cztery podstawowe etapy-postacie moderności: 1. absolutystyczny, 2. oświecony (liberalny), 3. instytucjonalny (zorganizowany) oraz 4. globalny.

Z teoretycznego punktu widzenia Buksiński, jak powiedziano, stawia się w opozycji wobec tradycyjnych ujęć moderności utożsamiających ją z panowaniem uniwersalności i indywidualizmu (Weber, Parsons, Habermas i in.). Twierdzi, że „moderność to panowanie tego, co średnie (szczególne, środkowe) w sensie terytorialnym, politycznym, społecznym, ideowym” (s. 173). Zasada „mediokratyzacji” w polityce polega na tym, że uniwersalność reprezentowana przez cesarstwo zostaje odrzucona na rzecz państw narodowych; uniwersalna jedność religijna, reprezentowana przez Kościół katolicki – na rzecz religii narodowych; w moralności – umoralnianie polegało nie na racjonalizacji w sensie eliminowania uczuć i przymusu stosowania norm uniwersalnych, lecz na uczuciowym zaangażowaniu się w przestrzeganie konkretnych norm średniego zasięgu, np. narodowych, konkretnej religii czy konkretnej narodowej gospodarki. Buksiński pisze w związku tym także o podstawowej sprzeczności oświecenia i całej drugiej moderności: sprzeczności między dyskursem a praktyką. Dyskurs oświecenia określa przy tym jako samoiluzję.

Z niezmiernie bogatego materiału opisowo-analitycznego w II części warto przywołać ciekawe rozważania na temat zinstytucjonalizowanej moralności okresu trzeciej modernizacji, obejmującej w Europie Zachodniej koniec XIX i pierwszą połowę XX wieku. Autor ujawnia jej dwuznaczny status: z jednej strony mamy oderwanie instytucji od religijnych i meta-

fizycznych uzasadnień, potraktowanie ich jako narzędzia do zapewnienia szczęścia poszczególnym ludziom, maksymalizowania ich korzyści; z drugiej – instytucje mają tworzyć warunki rozwoju duchowego, mają realizować wartości pozytywne o charakterze moralnym, i to nawet w kategoriach moralności tradycyjnej. „W tym sensie etyka ma prymat historyczny oraz teleologiczny nad racjonalnością i instrumentalnością instytucji oraz zachowań indywidualnych” (s. 213). Ten prymat moralności „stawia ponownie pod znakiem zapytania słuszność poglądów Webera i Parsonsa na istotę moderności” (s. 214) – konkluduje Autor. Nawet w swej dojrzałej, trzeciej postaci moderność nie redukuje się więc do panowania racjonalności instrumentalnej ani funkcjonalnej. Jest wręcz odwrotnie: „Aksjologia, czy szerzej kultura, spełnia funkcje sterownicze w społeczeństwach XIX i XX wieku, a nie racjonalność” (tamże). Dotyczy to także epoki globalizacyjnej (zob. s. 256). Widać tu jak na dłoni, że moderność jest dla Buksińskiego pierwszorzędnie moralnością i czasem może się nawet wydawać czytelnikowi, że ów neologizm wziął się od słowa o podobnym brzmieniu, jakim jest właśnie „moralność”.

Przedstawianie dzisiejszego kryzysu społeczeństw, a przy okazji ukazywanie swojego rozgoryczenia z tego powodu, nie czyni jeszcze z Buksińskiego specjalisty od łatwego i jak zawsze pokupnego na rynku idei czarnowidztwa. Filozoficzną refleksję traktuje on w gruncie rzeczy także jako formę praktyki: proponowana przez niego krytyka moderności ma intencje emancypacyjne, wskazuje pewną terapię. Widzi w moderności mimo wszystko jakieś szanse dla nas. Szkicuje w tym celu nową, wymaganą przez dzisiejszy świat postać moralności – etyki substancjalnej, wartości i zasad, ustalonych własnym rozumem osób kreatywnych aksjologicznie, służebnej wobec osobowego życia, nadającej mu ostateczny sens (s. 258). Jego diagnozy kondycji i osobowej tożsamości *moderne*go w warunkach globalizacji człowieka pokrywają się *de facto* z analogicznymi diagnozami postmodernistów, do których nie żywi on zresztą szczególnej sympatii (o czym za chwilę). Rekonstruuje i promuje (znów wbrew modernościści Weberowi) „pozaracjonalny” typ rozumności – rozumy mediującego między różnymi rodzajami racjonalności, formami życia, kultur i wartości. Jako taki rozum ów przypomina zachowania *transwersalne*, uznane przez Wolfganga Welscha za wyróżnik rozumności w warunkach *postmodernistycznej* *moderny* (zob. ss. 267-270). Chciałoby się zatem powiedzieć, że Buksiński jest modernistyczny jako metodolog i systematyk badań nad nowoczesnością, ale zarazem także – choć teza ta nie ucieszy go – *postmodernistyczny*, przynajmniej w tych momentach, w których potwierdza postmodernistyczny obraz aksjologicznie chwiejnej i fragmentarycznej współczesności, widząc w niej szanse dla człowieka pojętego jako osobowe indywiduum, świadomie unikając przy tym tworzenia (dla usprawiedliwienia tych szans) teorii albo systemu twierdzeń. Dlatego też autor *Mo-*

derności nie wierzy dlatego też, żeby w określeniu warunków dobrego współżycia – w epoce globalizacji – przedstawiciele różnych kultur, religii czy wspólnot pomogła bezinteresowna komunikacja (o której mówi Habermas); nie wierzy także, żeby posłużyła temu dyskusja bez końca (jak chcą niektórzy postmoderniści): „Potrzebne są – jak brzmią ostatnie słowa omawianej rozprawy – praktyczne porozumienia, dotyczące wzajemnej tolerancji i jej granic. Takie porozumienia tworzą warunki do komunikacji i dyskusji bez końca, ale same muszą być sformułowane na gruncie wartości podstawowych (do życia, przeżycia, pokoju, zapewnienia tożsamości, podstawowych wolności, równości praw)” (s. 480).

Część trzecia dotyczy modernizacji Rosji. Wychodząc z założenia, że „kraje chcące dogonić inne, muszą wytworzyć własne niezależne podstawy aksjologiczne (wartości, normy, mentalności, zwyczaje) sprzyjające modernizacji” (s. 279), Autor twierdzi, iż Rosja w całej swej historii nigdy nie spełniła tego warunku. Do rewolucji nie stworzyła własnego modelu moderności, realizowała modele imitujące, nadganiające. Jeśli chodzi o okres postkomunistyczny, to powtarza się sformułowana przy okazji Polski teza o liberalizacji jako demoralizacji: terapia szokowa w wydaniu rosyjskim nie przyniosła oczekiwanych pozytywnych skutków, gospodarkę i politykę opanowały kliki, mafie i inne organizacje przestępcze; nie funkcjonuje prawo i instytucje, zamiast nich w kraju rządzą powiązania osobowe; powstało społeczeństwo oligarchiczne, dwuklasowe – bogaczy i biedaków, a nie mieszczańskie, jak zakładano. Wniosek: „Na wschodzie Europy brak warunków mentalnych, kulturowych, brak odpowiedniej moralności, norm, wartości, nawyków myślenia i działania do wprowadzenia systemu demokratycznego w polityce i wolnego rynku w gospodarce. Systemy te powstały w innych warunkach, dla innego typu ludzi i nie odpowiadają ludziom wschodniej Europy” (s. 328).

Część czwarta pt. *Moderność Europy Środkowowschodniej* poza ogólnymi informacjami na temat modernizacji innych krajów, takich jak Czechosłowacja czy Węgry, ponownie podejmuje sprawę aktualnej sytuacji w Polsce. Niepowodzenie wprowadzenia komunizmu we wszystkich tych krajach Autor upatruje w tym, że totalitarne metody rządzenia były niezgodne z ich tradycją i kulturą. Ale podobnie – jego zdaniem – rzecz ma się z liberalizacją: „Wszystkie decyzje dotyczące reform, sposobu ich przeprowadzania podejmowano ‘u góry’, bez konsultacji z ludnością i bez dyskusji publicznych nad nimi” (s. 349). Przejmowanie majątku narodowego dokonywało się u nas za bezcen, według potrzeb i zamiarów nowej i starej nomenklatury, sił partyjnych, klik i mafii. Zaś polityka stabilizacji finansowej bardziej służy interesom państw zachodnich niż naszym własnym. Nasze jednostronne otwarcie się na Zachód oznacza zgodę na modernizację naśladowczą, zależną, wtórną, kierowaną z zewnątrz, z zagranicy; rezygnację z tworzenia własnych podstaw ideowych, aksjologicz-

nych, instytucjonalnych dla modernizacji, czyli rezygnację z moderny. Taka *polityka imitacji* umacnia postawy bierne, bezkrytycznie przyjmujące to, co jest na Zachodzie. Ale jak zwykle filozof nie ogranicza się do czarnowidztwa, zaleca tu także pewną terapię, którą nazywa modernizacją „zwielokrotnioną”: „W Europie postkomunistycznej musi być zastosowany model modernizacji skokowej i zwielokrotnionej. Ma ona bowiem równocześnie nadrobić braki trzeciej modernizacji, nadganiać czwartą oraz wyprzedzać stan już osiągnięty na Zachodzie przez czwartą, a poza tym uwzględniać także swoistości społeczeństw tego regionu. Jest to więc modernizacja równocześnie potrójna. I tylko taki program może dać szansę znalezienia się w tym samym trendzie, co inni, bardziej zaawansowani, i ułatwić wspólne rozwiązywanie problemów” (s. 358). Ten program modernizacji wymaga „planu centralnego modernizacji, aktywnej polityki rządu i państwa, względnej niezależności reformatorów od nacisków zewnętrznych i wewnętrznych, ich uczciwości i konsekwencji w długoterminowym działaniu [...]. Wymaga stworzenia nowego typu osobowości i nowego typu pracy: o dużej samodzielności, innowacyjności w myśleniu i działaniu oraz odpowiednio elastycznych instytucji” (s. 358 n).

Trudno oczekiwać, żeby filozof mógł sformułować program polityczny pozbawiony utopijnych rysów. I tak jest też w tym przypadku: jest to program oparty ostatecznie na właściwej dla filozofii klasycznej moralnej koncepcji państwa, w którym „reguły, procedury, konstytucje, zasady ustrojowe posiadają autonomiczną wartość” (s. 361). Mamy tu do czynienia z dokumentem społecznej wrażliwości Autora, dającej się na skali orientacji politycznych umieścić w ramach „chrześcijańskiej socjaldemokracji”. Wolno domniemywać, że ta orientacja jest mu bliska, kiedy – zgodnie z główną tezą rozprawy – wskazuje on na znaczenie religii, moralności, tradycji, wspólnot w modernizacji, oraz przestrzega przed zapomnianiem o nich (zob. prezentację modernizacji Hiszpanii). Buskiński broni tezy, że „systemy moderności wymagają do swego istnienia pewnych założeń premodernych: jedności, solidarności, zaufania, integracji aksjologicznej” (s. 367). I tak jest do dziś, czwartej epoki moderności. Z tego punktu widzenia moglibyśmy powiedzieć, że jego zdecydowanie antyliberalne wystąpienia z pierwszej części rozprawy tracą na swej ostrości. Podkreślanie roli wspólnot i tradycji, moralności i tożsamości w modernizacji zgodne jest w konkluzjach ze stanowiskami określanymi jako *liberalne*, które dowodzą niesprzeczności liberalizmu z komunitaryzmem (u nas np. A. Szahaj).

Część piąta pt. *Teorie modernizacji* poświęcona jest omówieniu głównie teorii Maxa Webera i Talcotta Parsonsa, oraz, krótko, stanowiskom ich kontynuatorów. Odnośnie do Webera, w konkluzjach Autor powtarza swój zarzut, że mianowicie jego teza o protestantyzmie jako religii racjonalnej bo porządkującej życie w sposób sprzyjający rozwojowi kapitalizmu, jest

ahistoryczna. Protestantyzm pierwotnie był antymodernistyczny, dopiero w wiekach XVIII i XIX przystosował się do kapitalizmu. Weber myli więc przyczyny ze skutkami. Polski filozof utrzymuje, że bardziej właściwym terminem na scharakteryzowanie moderności niż „uniwersalizacja” norm moralnych i prawnych jest „mediokratyzacja”. Poza tym Buksiński zarzuca Weberowi i Parsonswi, że nie dostrzegają oni w moderności roli tradycji, solidarności międzyludzkiej, kultury, etyki wspólnotowej.

Szósta część pt. *Zasady filozofii moderności* traktuje o refleksji filozoficznej nad moderną, czyli kulturą moderności (normami moralnymi, wartościami, ideami politycznymi, wiedzą, sztuką, nauką). Buksiński omawia zasady – tj. podstawowe idee i wartości dotyczące fundamentalnych problemów ludzkości – dominujące w filozofiach czterech wyróżnionych przez siebie postaci moderności. Jeśli chodzi przykładowo o trzecią, „zinstytucjonalizowaną”, moderność, to Autor omawia ambiwalentny stosunek Marxa do moderności. Następnie filozofie antymoderny, szczególnie niemieckiej XIX i XX wieku, charakteryzowane przez „porzucenie zasady podmiotowości oraz racjonalizmu i empiryzmu w teorii poznania, porzucenie naturalizmu, moralizmu i pasjonizmu w teorii działania, zakwestionowanie uniwersalnych norm i wartości, kult premoderności” (s. 451). Krótko omówiony zostaje romantyzm niemiecki (określony jako „świadomość kryzysu drugiej moderności”), potem filozofia Nietzschego, Heideggera, Foucaulta oraz szkoła frankfurcka, wraz z Habermasem. Koniec trzeciej i początek czwartej moderny znamionują dwa przeciwstawne trendy: z jednej strony globalizacja i związana z nią legitymizacja struktur bezosobowych, z drugiej – pluralizacja i indywidualizacja, wzrost znaczenia tego, co jednostkowe, partykularne, przypadkowe. Z filozofii czwartej moderności omówione zostają postmodernizm, etyka odpowiedzialności (makroetyka współodpowiedzialności) K. -O. Apla oraz etyka środowiska H. Jonasa, a na koniec filozoficzne projekty politycznej globalizacji w postaci wizji państwa globalnego, instytucjonalizmu, federalizmu i republikanizmu. Najwięcej polemicznej uwagi Autor poświęca postmodernizmowi, zarzucając mu wyparcie się rozumem na rzecz samej „dyferencji dyskursów”. Nazywa go dziełem „pustego w środku” podmiotu, pokawalkowanego, dystansującego się od zastanych wspólnot, norm, wartości i nietworzącego nic w zamian. Buksiński konsekwentnie zarzuca postmodernizmowi promowanie wolności pojętej jako „swoboda działań bez odpowiedzialności moralnej za nie, a więc na sposób typowy dla liberalizmu okresu instytucjonalnego” (s. 464). Postmodernizm tworzy w rezultacie ideologii racjonalności rynkowej, wszystkie wartości redukuje do wartości wymiennych (s. 465). Trudno oprzeć się wobec tego wrażeniu, że Buksiński w swej krytyce postmodernizmu kieruje się uproszczeniami, nie analizuje przy tym tekstów myślicieli związanych z postmodernizmem: Z. Baumana, J. Derridy, W. Welscha, O. Marquarda...

Postmodernistyczna krytyka metanarracji, uniwersalistycznego sposobu myślenia i filozofowania oraz technologicznej racjonalności nie bączy na to – argumentuje Autor – że także naziści, faszyci i inni ekstremiści XX wieku głoszą te same poglądy, iż mianowicie całość (ogólność) oraz instrumentalna racjonalność są złe: „Naziści i faszyci za reprezentantów ogólności i złych całości uznawali Żydów, Anglików, Amerykanów, czasem Francuzów. I z tą ogólnością ponadnarodową, niekulturalną walczyli w imię wartości narodowych, kulturowych, szczegółowych. W walce wykorzystywali metody i technologie stworzone przez rozum instrumentalny. W swoim mniemaniu w Oświęcimiu gazowali nie inność, nie konkretną partykularność jako taką, lecz reprezentantów ogólności, całości (cywilizacji) wrogiej wobec określonej szczegółowości (niemieckiej) i chcąc ją podporządkować owej wrogiej całości” (467).

To prawda – można by spróbować polemizować tu z Buksińskim – ale obwinianie oświecenia za holokaust, totalitaryzmy i wojny światowe przez postmodernistów, kojarzonego z nimi Lévinasa czy szkołę frankfurcką, odnosi się nie do jakichś socjo-kulturowych idei, lecz do ich *nosiciela*, tj. do rozumu metafizycznego, a więc takiego, który we wszelkich swoich zastosowaniach – wytwórczych, praktycznych: etycznych i politycznych; estetycznych – chce być teoretyczny, chce ujmować to co w rzeczy istotne – trwale, powszechne i niezmiennie. Jako taki narażony jest on na transcendentne złudzenie, polegające na tym, że w empirycznej – określonej w czasie i przestrzeni – rzeczywistości dostrzega konkretyzację idealności-ogólności. Temu mechanizmowi złudzenia ulegali zarówno wspomniani przez autora *Moderności* kaci-oprawcy, jak i filozofowie oświecenia, widząc ucieleśnienie składających się na ideę człowieczeństwa idei wolności, sprawiedliwości, równości itd. w konkretnym, historycznym społeczeństwie, państwie, rasie czy klasie. Naziści w swej szczegółowości widzieli konkretyzację ogólności pojętej jako *istota człowieczeństwa* – jako arystotelesowska *entelechia*. Parcie tej metafizycznej logiki było tak wielkie, że, jak wiadomo – a przykład to znamieny – nie potrafił oprzeć się jej nawet skreślony przez nazistów z zakresu desygnatów pojęcia „człowiek” Husserl w ostatnim okresie swego życia (zob. *Kryzys*). *Entelechię* człowieczeństwa niemiecki Żyd dostrzegł w europejskości, podobnie jak jemu współczesny O. Spengler – w germańskości. Co za różnica? W każdym przypadku szczegółowość jest tu *całością jako istotą*, ziszczeniem się koniecznych i wiecznych własności bycia człowiekiem – partycypowania w Dobru, Pięknie i Prawdzie. Cała reszta jest ogólna tylko kategorialnie – ilościowo, atrybutywnie, przygodnie – a nie esencjalnie, nie *naprawdę*.

Na koniec jeszcze dwie ogólne uwagi na temat historiografii Tadeusza Buksińskiego. Na podstawie tego co powiedziano widać, że nie jest to powierzchniowy i schematyczny opis historycznych procesów modernizacji. Jego czytelnik może jednak odnieść niekiedy wrażenie, że przyjęte histo-

ryczne modele mają tendencję ogarniania wszystkiego, całej różnorodności zjawisk i procesów, co pociąga za sobą konieczność powtarzania pewnych obserwacji, a czasem nawet prowadzi do formułowania sprzecznych twierdzeń. Ma się wrażenie, że wszystkie te zjawiska dają się układać w dowolne rozumne całości, które mogą być następnie dowolnie oceniane w zależności od konstrukcyjnych (nadających sens) założeń. To wrażenie potęguje przyjęta przez Buksińskiego metodologiczna zasada *równoczesności tego co nierównoczesne*, przyjmująca możliwość występowania obok siebie elementów z różnych epok, zmienności ich znaczeń i funkcji, w zależności od systemów społecznych lub historycznej lokalizacji, w której one się pojawiają. Jeśli by jednak potraktować tę uwagę jako zarzut, to właściwym jej adresem jest sama rzeczywistość – coś począć, że ona jest taka zmagatwana! Zaś klasyczne jej ujęcia – takie proste.

Zasadnicza relacja, jaką podmiot empirycznych badań nawiązuje tu ze światem przedmiotów, jest relacją praktyczną. Jego opis i analiza przeszłości i teraźniejszości jest przedsięwzięciem praktycznym, uczciwie wskazującym swoje normatywne – etyczne – podstawy. Nie mamy więc tu do czynienia z dokumentem scjentystycznego panowania nad sobą. Buksiński postępuje przy tym jak historiograf, który opisując zjawiska, wyjaśnia horyzont, w obrębie którego nabierają one sensu, próbuje je zrozumieć na podstawie całego układu rozmaicie zachodzących na siebie tradycji. Podejmuje dyskurs antymoderny w tym sensie, że za pomocą zasady „mediokratyzacji” dąży do sprecyzowania języka nowoczesnej teorii politycznej (moralność i legalność, indywidualizacja i uniwersalizacja, autonomia i heteronomia, lokalność i globalność) po to, żeby następnie użyć go przeciw patologiom nowoczesności. Nie chce przy tym jednak wyjść poza moderność i jej gry językowe, nie przyjmuje jakiegось metafizycznego punktu oparcia. Jego opór przeciw moderności sprowadza się raczej do przypominania i rewaloryzowania obecnych w niej od początku premodernych elementów. To znaczy, że historiografię Buksińskiego trzeba by potraktować właściwie nie tyle jako krytykę, tj. jako postać walki z nowoczesnością, ile raczej jako *taktykę* rewaloryzowania formacji kulturowej, którą da się zaakceptować, ponieważ umożliwia ona zachowanie tradycji i otwarcie na służące poprawie ludzkiego życia zmiany; umożliwia zarówno pluralizację i indywidualizację, ale także stawiającą na relacje bezosobowe instytucjonalizację. Taktyka ta odrzuca istnienie jakichś uprzywilejowanych – zewnętrznych – stanowisk wobec moderności, które dawałyby uniwersalne lekarstwa na wszelkie jej problemy i kryzysy. Przeciwdyskurs, który moderna od początku ze sobą prowadzi, jak wyjaśnia nam Buksiński, wiąże się z faktem, że zawsze jesteśmy objęci tradycyjnymi, wspólnotowymi więziami i wartościami, oraz że wszelkie – ekonomiczne, polityczne, socjologiczne czy filozoficzne – dyskursy, które lekceważą ten stan rzeczy, prowadzą do patologii i konfliktów.

Przydługą recenzję kończę sugestią pod adresem Wydawnictwa Naukowego Instytutu Filozofii UAM. Warto zachęcić je bowiem do podjęcia wysiłku przetłumaczenia i wydania omówionego dzieła w wersji (zapewne) anglojęzycznej po to, żeby pokazać innym, iż dalecy *potomkowie siedzącego na Wiśle księcia pogańskiego* (idę tu za mottem, które Buksiński zaczerpnął z *Żywota Metodego*) też swoją oryginalną refleksję nad własną i cudzą nowoczesnością mają.

Jan P. Hudzik
